Vérité des Evangiles de l'enfance

Le livre sur *Les Evangiles de l'enfance* [1], que tant d'obscurcissements chroniques m'ont impérieusement poussé à publier au terme de trente années de recherches, m'a valu plus de correspondance que tous mes autres livres réunis. Ces centaines de lettres exprimaient diversement un même soulagement : ces Evangiles ne sont donc pas des fictions, comme on se faisait vertu de le croire. Nulle honnêteté scientifique (bien au contraire) n'oblige à les tenir pour des mythes tardifs. Les évangélistes se réfèrent à une réalité historique. C'est dans la réalité de cette enfance pauvre, si choquante à tant d'égards, qu'ils ont su lire la transcendance divine du Sauveur. C'est dans cette ligne qu'apparaît leur cohérence, leur accord, leur profondeur, et, finalement, le vrai sens et la joie de Noël, cachés aux sages et aux savants, révélés aux tout petits.

Pourquoi un certain consensus semblait-il si largement établi en sens inverse ? Pourquoi disait-on que ces Evangiles étaient des *theologoumena,* c'est-à-dire l'illustration fictive d'idées théologiques en forme de récits ? Comment en est-on venu à penser que les évangélistes, si proches des événements et d'une communauté où avaient vécu la Mère de Jésus et les membres de sa famille (*Ac 1,* 14) : Jacques et Simon, les deux premiers évêques de Jérusalem, auraient été démunis d'information sur l'enfance de Jésus au point d'être obligés de l'inventer ? Comment retrouver le vrai chemin entre un littéralisme fondamentaliste et une démythologisation trop radicale ? Comment la référence essentielle des évangélistes à une *réalité historique* s'articule-t-elle avec les symboles où s'exprime le sens ? A quoi tient enfin la géniale cohérence de ces Evangiles, inspirateurs de la plus populaire des fêtes chrétiennes ?

Pour répondre à ces questions, nous considérerons successivement les présupposés qui les obscurcissent, les résultantes majeures d'une exégèse objective, et l'expérience même qui inspire ces Evangiles.

1. René LAURENTIN, *Les Evangiles de l'enfance du Christ,* Paris, Desclée et DDB, Noël 1982, 640 p.

I. — LE HANDICAP DES PRÉSUPPOSÉS

Toute exégèse est commandée par deux facteurs :

— les arguments tirés de l'observation du texte selon les diverses méthodes.

— et les présupposés qui président à cet examen.

Il serait naïf de penser qu'on peut éviter tout présupposé, mais il faut du moins identifier ceux qui existent, en mesurer l'impact sur l'exégèse. L'évidence qu'imposent bien des inconséquences, c'est qu'une *exégèse* objective des Evangiles de l'enfance n'est pas possible aujourd'hui sans une critique réfléchie des présupposés qui orientent et parfois déterminent l'interprétation.

Ils sont la cause de malentendus. Il y a quelques années, une religieuse non médiocre (une supérieure) qui suivait des sessions d'exégèse pour « s'ouvrir », selon la consigne postconciliaire, me disait : Je cherche à m'ouvrir, mais j'ai du mal à comprendre. J'ai demandé en session : « Mais le déluge, qu'est-ce que c'est ? » Le prêtre m'a répondu : « Un mythe babylonien. » Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cette idéologie entrait mal dans sa vie de foi priante. Son embarras était un signe de santé.

J. de Freitas Ferreira [2] a présenté une admirable radiographie des exégèses contraires à la Conception virginale, de D. Fr. Strauss (1835) à sa postérité dans le protestantisme libéral, puis dans les milieux catholiques, un moment préservés. Ce que manifeste cette minutieuse expertise, c'est que la Conception virginale a été massivement contestée, mais sur la base d'arguments contradictoires. Les arguments ont d'abord été cherchés dans la critique textuelle. Cette discipline ne laisse point de doute sur l'authenticité du texte. On s'est alors rabattu sur la critique interne, en dénonçant en *Lc 1*, 28-38 des incohérences ; l'élimination de *Lc 1*, 34 (ou *1*, 34-35, ou *1*, 34-37) ramenait la cohérence (Harnack, etc.). Mais la structure même de *Lc 1* ne s'opposait-elle pas à ces amputations ? En effet le strict parallélisme entre les deux annonces, à Zacharie et à Marie, requiert la question-objection de Marie (*Lc 1*, 34), homologue à celle du père de Jean-Baptiste. Ainsi la structure du texte interdit les réductions poursuivies au nom d'une logique abstraite. Il fallait donc se rabattre sur un autre chef d'élimination. Dans le monde ambiant, a-t-on dit, les présupposés culturels imposaient aux premiers chrétiens de projeter sur l'enfance du Christ un mythe de

2. *Conceição Virginal de Jesus*, coll. Analecta Gregoriana, 217, Roma, Univ. Gregor. 1980.

conception virginale. A ce titre seulement, le Christ pouvait être dit Fils de Dieu. Mais nul texte un tant soit peu explicatif des Evangiles n'a pu être trouvé dans leur milieu culturel, ni chez les Juifs, ni non plus chez les païens. L'analyse objective du texte montre, au contraire, *l'originalité* étonnante de la formulation des évangélistes. Celle-ci révèle une nouveauté inouïe, qu'ils ont eu du mal à exprimer, en termes neufs. Ils ont pris les distances maximales à l'égard des mythologies cosmiques : des théogamies, ces exploits sexuels des dieux qu'ils avaient en horreur. La Conception virginale était à contre-courant des idées juives aussi bien que païennes. Elle était plus inacceptable encore, au premier siècle de notre ère, qu'elle ne l'est aujourd'hui, car la biologie nous a familiarisés avec des réalisations de parthénogénèse en laboratoire, jusqu'au niveau des mammifères. La dérision des Juifs et des païens était plus franche dans ses expressions écrites que le scepticisme de notre temps.

Les présupposés sont de deux sortes, non sans apparentement et interférences : les uns méthodologiques, les autres philosophiques.

Présupposés méthodologiques

Toute méthode scientifique implique des présupposés, car elle consiste dans le choix d'une perspective et d'un cadrage qui resserrent le champ d'observation pour une exploration homogène et pénétrante grâce à ses limites mêmes. De même, on parvient à faire des forages profonds, à des centaines de mètres, en renonçant à creuser de larges puits. Pour aller plus loin on restreint le champ du forage. Et c'est un réflexe sain, en toute discipline, de durcir les règles de méthode pour éviter les évasions hors de la cohérence et de la stricte objectivité choisie.

Ainsi la méthode historico-critique a tendance à privilégier l'explication de chaque *texte* par un autre *texte*, plutôt que par un *événement*. Car une telle explication est plus homogène, plus vérifiable. Le passage de l'*événement* au texte (que nous accomplissons chaque jour quand nous racontons ce qui nous est arrivé) relève d'un processus plus mystérieux, qui défie l'observation de l'histoire. De là, une tendance de la méthode historico-critique à expliquer toujours un texte par un autre *texte antérieur* (ou, à défaut, par une vue de l'esprit, une idéologie productrice d'un récit homogène : le fameux *theologoumenon*), non par l'événement, car une telle explication se prête peu aux vérifications. C'est ainsi que la méthode historico-critique a tendance à toujours chercher un *pré*-texte en deçà du texte, parfois dans un jeu de miroirs fuyants où l'on ne sait jamais, à la limite, ce que le Christ a dit. Le *texte-source* est le

principe d'explication scientifique. On tend donc à le considérer comme le *vrai texte*, le plus authentique.

Il est vrai que la méthode historico-critique donne le meilleur de ses ressources lorsqu'elle tombe sur un cas de ce genre. La confrontation de Luc avec Marc (en substance, sa source) a permis des observations extrêmement précises, solides et fécondes. Mais, lorsque cette ressource manque et qu'on ne trouve point de texte explicatif en deçà du texte biblique étudié, certains exégètes sont portés à en supposer un, qu'ils inventent a priori. Ils entrent ainsi dans des hypothèses incontrôlables, qui se perdent dans les sables. Ainsi fait R.E. Brown pour les noces de Cana : après avoir dépouillé cette péricope de quelques versets supposés adventices, il suggère que le récit simplifié a été tiré d'un apocryphe où Jésus enfant aurait changé l'eau en vin [3]. Mais aucun des Apocryphes de l'enfance, si nombreux qu'y soient les miracles attribués à Jésus tout petit, ne lui octroie un prodige de ce genre. L'exégèse ainsi poursuivie a priori est hypothétique. Elle ne progresse donc point dans la connaissance du texte, elle lâche la proie pour l'ombre, le texte inspiré pour un texte fantôme ; et cela non sans dénaturer le vrai texte au profit de présupposés idéologiques. Il ne s'agit d'ailleurs pas de juguler le jeu des hypothèses scientifiques. Il peut arriver que les documents viennent au rendez-vous d'hypothèses apparemment chimériques. Ce fut le cas, en géographie, pour la dérive des continents. Cela n'a pas été le cas pour les hypothèses réductrices de l'exégèse.

Il n'est pas question de faire de la méthode historico-critique un bouc émissaire. Sa longue recherche a permis d'explorer les *sources* littéraires de l'Evangile. Les fruits en ont été immenses. *Lc 1-2* comme *Mt 1-2* sont tissés de textes bibliques dont le réemploi éclaire et manifeste le sens de l'enfance du Christ [4]. Mais il faut percevoir les limites de cette méthode et se garder des présupposés qui en dévient l'application.

La sémiotique est l'antidote spécifique des abus de la méthode historico-critique. Alors que cette dernière cherche l'explication en deçà du texte, la sémiotique s'en tient au texte seul : elle analyse objectivement ses mécanismes de signification : structure de la composition, dynamique du programme narratif, modèle et concepts-clés (carré sémiotique). Elle ramène au seul texte, que la méthode historico-critique tendait à fuir au profit d'antécédents historiques réels ou supposés. Le bénéfice de ce nouveau cadrage est immense et j'en reste émerveillé.

---

3. R.E. Brown, *Crise Facing the Church*, New York, Paulist Press, 1975, 5 : Mary, p. 84-108.

Mais à son tour, pour fortifier la rigueur de ses démarches, la sémiotique a parfois esquissé une étrange métaphysique où n'existeraient plus que le langage et les projections de quelque science infuse (ce qui dérive subtilement de l'idéalisme). Selon cette hypothèse, *ce n'est pas l'homme qui fait son langage, c'est le langage qui fait l'homme* et s'impose à lui, indépendamment du sujet qui l'exprime. Il y a du vrai dans cette hypothèse. Elle a aidé la sémiotique à manifester la structure propre de tout langage et de toute pensée humaine, dont les schémas identifiés par induction ne sont pas ceux de la logique grecque. Mais à travers ces schémas usuels, l'homme vise et atteint le réel. L'Evangile raconte des événements et se réfère à leur réalité même. Il utilise, pour cela, des moyens d'expression qui ont leur part d'autonomie structurelle et s'imposent au sujet lui-même. Un romancier ne fait pas ce qu'il veut de ses personnages. Il ne peut s'exprimer qu'à travers des schémas et cadres qui sont nos instruments. Et pourtant, nous nous exprimons avec une indéniable liberté, avec une indéniable vérité. Les évangélistes de l'enfance ont cultivé cette conformité au réel.

Pour la même raison, je suis mal à l'aise lorsqu'on définit la sémiotique en disant qu'elle explique comment *un texte produit son sens*. Je préférerais dire comment un texte *induit* ou *communique* son sens. L'hypothèse selon laquelle on pourrait expliquer le sens comme produit fabriqué relève d'une mythologie stimulante, mais d'une mythologie. Le langage, le discours est sans doute un produit, mais pas le sens comme tel, à moins de le définir d'une manière terriblement limitative ou étriquée. Il est un relais de l'intentionnalité : de la connaissance de l'autre en tant qu'autre.

Présupposés philosophiques

Les présupposés méthodologiques ont été non seulement alourdis, mais souvent inspirés, voire pervertis, par des présupposés philosophiques.

L'exégèse scientifique est née dans le sillage de l'idéalisme kantien, étendu par Hegel à la compréhension de l'histoire et de l'Evangile même. C'est selon les bases de cet idéalisme, conjugué au rationalisme, que D. Fr. Straus élabora, à partir de 1835, le schéma du *theologoumenon,* selon le principe suivant : aucun phénomène miraculeux ou extraordinaire ne pouvant exister dans la réalité, toute assertion portant sur un tel phénomène doit être expliquée comme un produit mental et littéraire. Ce principe absolu et simpliste a été exprimé, non seulement par maints auteurs du XIXe siècle, mais récemment, de manière admirablement claire, par Christian Hartlich [5] :

5. Dans *Concilium*, n° 58 (1980) 11.

> S'appuyant sur la connaissance que les événements miraculeux ne sont pas réellement arrivés, l'historien critique se demande : quelles conditions doivent avoir été présentes dans la *subjectivité* des narrateurs de l'Histoire Sainte, pour qu'ils aient pu raconter les données miraculeuses comme si elles étaient réellement arrivées, bien qu'elles ne soient pas réellement arrivées, etc.

On s'étonne de l'assurance avec laquelle ces postulats sont affirmés, et plus encore de la facilité avec laquelles ils sont appliqués, souvent en faisant violence au texte même : en celui-ci on trouve une contradiction de surface là où précisement s'affirme sa logique profonde. Rien n'est moins objectif que l'exégèse inspirée par cette idéologie systématique. Rien n'est moins scientifique, puisque la première norme de toute science, c'est la fidélité au réel, même déconcertant, surtout déconcertant, car le fait solide, qui remet en question l'hypothèse reçue, est souvent la piste d'une vérité nouvelle à découvrir. L'esprit scientifique n'est point esprit de système mais d'ouverture.

Lorsqu'on analyse ces structures de raisonnement courantes en exégèse, on est surpris de trouver le schéma kantien bien connu : la chose en soi (la réalité) est inconnaissable, mais nous connaissons les formes a priori par lesquelles cet inconnaissable prend forme de connaissance ; l'activité propre du sujet tend à éloigner ou éliminer l'objet comme tel. Le postulat des diverses formes d'idéalisme revient à dire que l'homme ne connaît que sa propre connaissance.

Dans un large courant de l'exégèse historico-critique, le Christ devient la « chose en soi », l'inconnaissable. Ce que nous connaissons de cet obscur prophète galiléen, qui, assurément, n'a pu se prendre pour Dieu, ni faire des miracles, ni prononcer des discours de réelle valeur (ou du moins aussi élaborés que ceux des Evangiles), c'est ce qu'a projeté sur lui l'admirable créativité de la communauté primitive. A la limite c'est cette communauté qui l'a fait Dieu, qui a donné forme à ses paroles insignifiantes (le pré-texte en deçà du texte de l'Evangile), qui a fabriqué sa Conception virginale, son enfance (inconnue), ses miracles et, bien sûr, sa Résurrection, qui n'aurait de vérité que dans l'esprit des hommes. C'est pourquoi un exégète de cette école, qui a d'ailleurs fait assez belle carrière dans l'Eglise, me disait, il y a déjà bien des années : « Ce qui est gênant dans ces récits de la Résurrection, c'est le tombeau vide. » Cette perspective extrême se trouve souvent dépassée aujourd'hui, sur ce point particulier du tombeau vide. Mais beaucoup moins les présupposés.

Les exégètes croyants qui partagent cette tendance lui ont donné des lettres de noblesse. Les créations de la communauté sont admirables, disent-ils, elles sont inspirées par l'Esprit Saint, et ceux

qui voudraient expliquer le Christ par l'histoire, et non par cette œuvre de l'Esprit, commettent l'irrémissible péché du littéralisme, du matérialisme et du fondamentalisme.

Admettre le rôle fondamental de la référence réaliste au Christ de l'histoire, est-ce donc dévaluer le rôle de l'Esprit Saint ? Est-ce prétendre que la communauté primitive n'a joué aucun rôle ? Nullement. C'est bien cette communauté qui a pris conscience du Christ, qui l'a exprimé dans sa prière et dans l'Eucharistie. C'est dans cette communauté et pour cette communauté qu'ont été écrits les Evangiles, que leurs auteurs se sont informés, qu'ils ont cherché à comprendre et à faire comprendre cet événement aussi bref que déroutant. Marie a longuement médité en son cœur (*Lc 2,* 19 et 51) ce qu'elle avait vécu de manière concrète.

Mais nous savons peu de chose sur la vie de ces communautés primitives. On les pare de trop de vertus et de pouvoir littéraire. On en fait parfois le chapeau d'où le prestidigitateur peut sortir tous les lapins et merveilles du monde. Certes, la communauté primitive a joué un rôle essentiel, dans l'Esprit Saint, mais c'était avant tout grâce à son souci de s'informer à bonne source et de comprendre honnêtement la réalité parfaitement déconcertante du Christ, qui « surpasse toute connaissance » (*Ep 3,* 19 ; *Jn 21,* 25, etc.). Les évangélistes n'étaient point des fumeurs d'opium. Ils n'étaient pas kantiens ni hégéliens. Leur philosophie était populaire et réaliste. On les dénature en les expliquant selon des ressorts différents.

L'Evangile même manifeste de mille manières combien cette nouveauté heurtait le milieu culturel, et juif et païen. L'entrée du Christ dans la connaissance et l'expérience des hommes heurtait les routines et déterminismes culturels, hier comme aujourd'hui. Le choc de la première assimilation était même plus rude pour les hommes du Ier siècle que pour nos civilisations, où la doctrine chrétienne a imprégné tant de choses : notre art, notre psyché, notre intellect.

Le seule bonne grille scientifique pour comprendre les Evangiles en général et les Evangiles de l'enfance en particulier, c'est cette intelligence vécue du Christ réel, dans la foi et l'Esprit Saint. Le ressort fondamental n'est pas la projection idéologique, ou même théologique, de gens qui auraient écrit ou pensé pour se faire plaisir. Les Evangiles cherchent à saisir l'humble réalité du Christ et l'incommensurable don qu'il a révélé, non sans contester ou faire éclater les structures établies du légalisme, de la morale, de la mythologie, des théologies et religions d'alors.

Bref, l'Esprit Saint n'a pas infusé à la communauté primitive une théologie a priori, mais il a éclairé, de l'intérieur, la compréhension vécue de l'Incarnation, achevée par la mort et la Résurrection sous

Ponce Pilate. Les premiers chrétiens et les évangélistes apparaissent comme des gens confrontés à l'événement-Christ qui les dépasse. *Il y a plus dans le Christ que dans l'Evangile, et plus dans l'Evangile que dans toutes nos lectures, même bien inspirées.*

Ce qui fait dévier une partie de l'exégèse, c'est le présupposé selon lequel le Christ, apparemment plus éloigné de nos prises, serait « le moins » et la communauté, « le plus ». Selon le présupposé qui inspire maintes méthodes scientifiques, le plus s'explique par le moins, le tout par la synthèse des parties. A la limite (dans les déviations les plus radicales), la communauté serait tout simplement créatrice de la divinité du Christ, de ses miracles, de sa Résurrection. Le présupposé idéaliste explique la connaissance comme œuvre du sujet ou de la collectivité, et fait volontiers l'économie de l'événement. Ici, l'événement par excellence : le Christ.

La philosophie simplifiante qui tend à réduire l'homme à sa connaissance méconnaît la tension entre la connaissance et son objet. Elle méconnaît ainsi l'essence même de la connaissance humaine, qui est précisément d'atteindre la réalité par voie d'intentionnalité. Certes, la connaissance humaine est une humble connaissance, piégée, conditionnée. Nous n'atteignons le réel que difficilement, péniblement, par des processus extrêmement complexes. La « chose en soi » n'est rejointe que par des médias subtils et par des actes du sujet connaissant. La connaissance n'est possible que par des informations qui ont le caractère d'impacts sur le sujet, et présentent donc un caractère subjectif. Au niveau de la connaissance sensible, c'est, pour la vue, l'impact de vibrations, incolores en tant que vibrations, qui atteignent ma rétine, et de l'influx nerveux (également incolore) qui transmet par processus physiques, chimiques, électriques, cet impact au cerveau. Mais tout cela n'est que le moyen et l'envers de la connaissance. L'important, c'est que le sujet connaissant décrypte les données transmises pour rejoindre l'objet : l'autre en tant qu'autre, de manière symbolique, sans doute, mais authentique. Il en est de même de la connaissance historique du Christ et de sa compréhension élaborée. Ici encore, il faut bien distinguer tous les *médias* et processus informatifs, de la *connaissance même,* qui a pour caractère spécifique de rejoindre l'autre en tant qu'autre : le Christ en tant qu'il est Jésus de Nazareth, charpentier et Fils de Dieu.

Thomas d'Aquin et bien d'autres nous apprennent qu'une excessive aporie sur cet essentiel dénature la connaissance. On enclôt alors plus ou moins l'homme, dont la vocation est de rejoindre l'autre, dans un subjectivisme, où (hélas) il arrive à se complaire. On nous dit et redit aujourd'hui qu'un texte est surtout une occasion de penser, d'imaginer, de développer nos virtualités intimes. C'est

là une *inversion* du mouvement même de la connaissance, qui tend vers l'autre en tant qu'il est autre (et l'on pourrait se demander si le développement de l'homosexualité dans nos civilisations développées n'est pas pour une part une conséquence de cette inversion et perversion au niveau de la philosophie ambiante).

La connaissance a pour fonction de nous faire atteindre, modestement et difficilement, la réalité : le monde extérieur, le cadre esthétique et vital de notre environnement, et surtout et d'abord les autres personnes, à commencer par notre mère qui fut la première relation interpersonnelle, pour chacun de nous, comme pour le Christ lui-même ; enfin la réalité de Dieu, merveilleusement plus accessible depuis qu'il est donné en Jésus-Christ.

Bref, nous avons à nous libérer aujourd'hui d'une montagne de présupposés qui habitent notre culture : nos processus sophistiqués de domination. Ils nous éloignent à la fois du réel quotidien, de notre prochain, et du réel suprême : Dieu, qui sait s'imposer si simplement à des voyants candides et réalistes, à ces filles de campagne illettrées, mais bien reliées au monde, aux autres, et à Dieu même, qu'étaient Catherine Labouré ou Bernadette de Lourdes et d'autres : ces paysannes pauvres savaient le prix dont on paie le contact laborieux avec les réalités de ce monde et le difficile accès à Dieu même.

Si on se libère de ces présupposés, qui sont de vrais carcans, et qui s'interposent entre nous et le Christ, entre nous et l'Evangile, on saisit mieux l'immense richesse de l'Evangile (le texte) et du Christ qui l'inspire, de manière à la fois concrète et transcendante. Mon livre sur les Evangiles de l'enfance n'a été que le fruit d'une telle conversion et reconversion par souci de trouver une plus grande objectivité dans le strict emploi de chaque méthode exégétique, au-delà de trop d'écrans socio-culturels.

II. — RÉSULTANTES DE L'EXÉGÈSE

Il est significatif que plusieurs exégètes anglicans, moins philosophes, plus empiriques en bons anglo-saxons, et peut-être plus priants, ont récemment réhabilité, par des études minutieuses et nuancées, l'historicité de *Mt 1-2*, et en particulier de l'épisode qui m'avait paru longtemps un cas désespéré pour l'historicité : le massacre des Innocents [6].

Dans cette perspective d'objectivité, où le texte de l'Evangile n'est plus prétexte à la démonstration d'une méthode a priori, voire

6. Au premier plan R.T. FRANCE, cité dans R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 432, 438 et 558 ; Bibliographie.

totalitaire, mais un donné qu'on pénètre objectivement et laborieusement, comme qui creuserait la terre en profondeur, on s'aperçoit que chaque méthode n'atteint du texte qu'un aspect limité. Et le texte existe, au-delà des prises de chaque méthode, dont il est bon de définir les limites. Cela stimule le souci de trouver ou d'inventer d'autres méthodes qui permettent d'aller plus loin dans la pénétration du texte même (les mots « pénétration », « profondeur » ne sont que des images pour exprimer l'expérience la plus qualifiante de l'exégète).

Dans cette perspective, on est amené à inverser la pente habituelle des méthodes scientifiques. Elles ont tendance à être dominantes et réductrices. Trop d'exégètes ou interprètes se soucient plus de faire les preuves de leur méthode que du texte lui-même. La méthode historico-critique a élaboré quantité d'instruments très affinés. Si l'on en use comme d'instruments (et non de réducteurs), on est amené à percevoir que les textes des Evangiles, loin de se réduire aux textes antérieurs, en sont essentiellement un dépassement difficile, effectué sous la pression du Christ même, selon sa double réalité déroutante et bouleversante : l'humilité de son histoire et les merveilles du don de Dieu en cette même histoire. C'est ce dépassement qui est intéressant. C'est par là que l'évangéliste atteint le Christ (il faut dire *atteint, rejoint,* et non *invente*). Ainsi j'ai été stupéfait de découvrir comment le genre littéraire de l'Annonciation, qu'une première vague exégétique réduirait à un « *récit de naissance* », était, davantage encore, un *récit de vocation* (plus proche de la vocation de Gédéon que de la naissance de Samson, selon *Jg 6* et *13*). L'Annonciation est aussi un *récit d'alliance,* car c'est bien l'Alliance entre Dieu et les hommes qui se renouvelle, avec quelle profondeur ! Ce récit présente aussi les caractères spécifiques des genres *prophétique, apocalyptique* (comme l'a montré L. Legrand [7]), *eschatologique, messianique* et *théophanique* [8]. Bref, on y voit confluer, (dans quelle simplicité et limpidité !) toutes les richesses de l'Ancien Testament [9]. L'Annonciation fait confluer deux annonces qui pourraient paraître contradictoires et divergentes : la venue d'un Messie fils de David, et la venue de *Dieu Lui-même* en son peuple, annoncée par tant de prophètes (*So 3 ;* etc. [10]). Le plus étonnant est que cette extrême densité laisse au texte une parfaite limpidité : admirable icône de la simplicité de Dieu, de la simplicité des pauvres, qui devrait rester le paradigme pour le théologien comme pour l'exégète.

---

7. *L'annonce à Marie (Lc 1, 26-38)*. Une apocalypse aux origines de l'Evangile, coll. Lectio divina, 106, Paris, Cerf, 1981.
8. R. LAURENTIN, *op. cit.,* p. 56-75.
9. *Ibid.,* p. 57-80.
10. *Ibid.,* p. 59, n. 11.

La sémiotique réserve des surprises de même qualité. Les prises normales de cette méthode manifestent la place centrale de la Conception virginale dans les Evangiles de l'enfance. Elle prend place dans le texte comme une difficulté abrupte : une difficulté que les évangélistes ont assumée, surmontée, en découvrant le sens. Le projet, le « programme narratif » élémentaire de Matthieu et Luc composant la généalogie de Jésus, c'était de prouver (dans des perspectives d'ailleurs très différentes) que Jésus était bien fils de David et justifiait ce label que lui donnaient les foules (*Mt 9, 27* ; *12,* 23 ; *15,* 22 ; *20,* 30-31 ; *21,* 9. 15 ; etc.). Ils se sont aperçus, par le réalisme de leur enquête, que Jésus n'était point le fils de Joseph, connu comme obscur descendant de David. Ils n'ont point recouru à la solution simple qui aurait été de présenter Marie comme fille de David. S'ils n'y ont pas recouru (si Luc l'a manifestement évité), c'est parce que leur information ne le leur permettait pas. Cette difficulté a conduit l'un et l'autre à valoriser le fait de la *naissance à Bethléem* ; la ville originelle de *David*. Elle a conduit Matthieu à préciser formellement le rôle positif de Joseph : sa mission adoptive. Mais surtout, l'un et l'autre évangélistes ont été conduits, par cette difficulté choquante pour les Juifs comme pour les païens [11], à assumer la nouveauté radicale qu'était la transcendance du Christ : sa préexistence divine qu'ils commencent à saisir, sans l'expliciter formellement [12].

Matthieu a perçu, à la lumière de l'Ecriture (*Is 7,* 14), que Jésus est d'emblée, au sens fort, Dieu avec nous. C'est le premier (*Mt 1,* 23) et le dernier mot (*28,* 20) de cet Evangile pour signifier ce qu'est le Christ. Dès lors, il importe moins qu'il soit fils de David, quoique les deux évangélistes cherchent assidûment, chacun à sa manière, en quoi ce signe est vérifié : Matthieu par la mission adoptive de Joseph, et Luc par la conjonction géographique de sa naissance avec la ville natale du berger David à Bethléem (*Lc 2,* 1-5) [13].

---

11. *Ibid.,* p. 472 et 478. R.E. Brown a donné une étude intéressante sur cette « charge of illegitimacy » dans l'appendice 5 de son livre *The Birth of the Messiah,* 1977, p. 534-542.

12. R. LAURENTIN, *op. cit.,* p. 421-425, 428, 491, 493.

13. Il est d'ailleurs important, comme le manifeste bien Matthieu, que Jésus ait un lien avec Joseph, cet humble fils de David par quelque rameau déchu et sans gloire. Il n'est point indifférent que Matthieu valorise ainsi la paternité adoptive, sur laquelle il y aurait beaucoup à dire. Il n'est point indifférent non plus de manifester que Jésus n'est point le fils d'une mère célibataire (image qui a suscité la sympathie de quelques milieux féministes) mais bien d'une femme, fiancée et mariée par les soins autoritaires et masculins de sa famille, comme on le faisait en ce temps-là. Il n'est pas indifférent que Marie ait vécu une double référence masculine à son fils et à un mari, abstraction faite de la chair, vu son don exclusif à Dieu. Il existe des foyers qui ont vécu cette situation-là, et elle n'est pas médiocre, pas plus que l'adoption, processus réellement admirable chez

Ce qui frappe lorsqu'on applique les méthodes sémiotiques aux Evangiles de l'enfance avec un tant soit peu d'ouverture d'esprit, c'est que la « grammaire narrative », élaborée d'abord au contact des contes, prend des dimensions nouvelles. Le récit est bien fait. Il fonctionne admirablement, selon le jeu des *conjonctions* et *disjonctions* qui sont le tissu de tout récit. On y voit s'articuler les modalités habituelles qui font progresser un récit : *vouloir* et *devoir*, *pouvoir* et *savoir*, mais selon des articulations étonnantes qui traduisent un renouvellement du récit, en référence à une profondeur hors série.

On soit que Greimas a su réduire le nombre des fonctions qui interviennent en tout récit à quatre seulement. Les morphologistes russes avaient ramené les personnages des contes à une douzaine de types. Cette « analyse botanique » et descriptive « n'explique rien », constatait Greimas. En deçà des types il a identifié les fonctions fondamentales qu'on retrouve sous toutes sortes de formes. C'est d'abord le *sujet* ou héros : dans les contes, le prince charmant qui acquiert l'objet (la princesse, ou encore un trésor). Mais le programme de la performance qui aboutit à la conjonction du sujet et de l'objet est dicté par un actant très important : le destinateur, souvent le roi et père qui déclare : le vaillant héros qui débarrassera mon royaume du dragon qui le dévaste épousera ma fille et montera sur mon trône. La performance est accomplie au profit des destinataires *qui sont souvent* le peuple du *roi* en question. Le héros étant aidé ou gêné par des adjuvants et opposants, le modèle de Greimas se présentait ainsi :

Destinateur ⟶ Objet ⟶ Destinataire
↑
adjuvant sujet opposant

En identifiant ce modèle dans les Evangiles de l'enfance j'ai éprouvé une double surprise.

— La première, c'est que chez Luc les catégories d'adjuvant et d'opposant étaient tout à fait accessoires et marginales. Cela recoupait ce que Greimas était en train de rectifier : *adjuvants* et *opposants* ne sont pas de *véritables actants*, ils ne remplissent pas de véritables fonctions, mais se présentent comme des modalités du sujet, dont ils ne sont que des aspects ou émanations. L'observation des Evangiles m'avait conduit à cette simplification du modèle, sans que je sache la raisonner, comme Greimas le fait aujourd'hui.

ceux qui le vivent. Il n'est pas indifférent non plus que Jésus ait été psychologiquement référé, non seulement à une mère mais à un père humain pour tout ce qu'éveille la relation et la référence paternelles nécessaires à tout équilibre humain. En cela encore, Jésus est homme parfait, en même temps que Dieu parfait.

— Mais la plus profonde surprise, c'était que, dans ces Evangiles de l'enfance, Jésus, quoiqu'enfant muet, obscur, emmailloté, sans actes, ni pouvoir, se présente déjà comme le *Sujet virtuel* [14] qu'il sera dans la vie publique. Il est prophétisé, signifié, circonscrit comme tel, chez Matthieu comme chez Luc, par les titres qui lui sont donnés (Seigneur, Fils de Dieu, Saint, Gloire, Sauveur [15]) et par identification midrashique avec Dieu même [16].

Et non seulement il est ce sujet virtuel tout à fait central, mais il *envahit tous les postes du modèle*.

Il est à la fois :

- Destinateur : Dieu avec Dieu, « *Dieu-avec-nous*, Emmanuel », selon *Mt 1*, 26 ; Fils de Dieu, selon *Lc 1*, 32-35 ; Seigneur (*2*, 11 ; *1*, 42), Saint (*1*, 35) ; Lumière et Gloire (*2*, 32).

- Destinataire : Homme avec les hommes, comme enfant né de Marie.

Il est en même temps *sujet et objet*

- Sauveur (*Mt 1*, 21 ; *Lc 2*, 11 ; cf. *1*, 32 ; etc.) et :

- Salut (*Lc 2*, 32 ; etc.).

Un tel envahissement du modèle me paraît sans exemple connu en sémiotique, et traduit le Mystère même de l'Incarnation, qui fait son chemin dans les Evangiles de l'enfance, par un développement homogène de la Révélation biblique. L'étude du modèle tend à confirmer que Matthieu et Luc se réfèrent déjà à la préexistence du Christ (sans l'expliciter).

- Pour Matthieu, il est *Dieu-avec-nous*, plus que fils de David.

- Pour Luc, il est Fils du Très-Haut (*1*, 32a) avant d'être fils de David (*1*, 32b). Et ce nom de Très-Haut, rare dans le Nouveau Testament [17], souligne la transendance, par le symbole de la hauteur.

Cette stature identique donnée au Christ comme sujet virtuel, totalisant tout le sens du récit, est d'autant plus étonnante que les deux évangélistes accèdent à ces perceptions fondamentales à partir d'informations et d'épisodes on ne peut plus différents. Il n'en est pas un qui leur soit commun : la naissance même du Christ n'étant pas un *épisode* en *Mt 2*, qui commence *ex abrupto* : « Jésus *ayant été engendré* à Bethléem . . . ». Et les conceptualisations sont entièrement différentes. Le carré sémiotique de Luc se réfère au couple *Loi* et *Grâce* [18] ; celui de Matthieu au couple *génération et dynastie*,

---

14. R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 266 s., 335-337.
15. *Ibid.*, et aussi p. 133-135, 520-522.
16. *Ibid.*, p. 66-79, 90-99, 100,121-123, 316 s.
17. 9 fois, dont 3 en *Lc 1*, 32.35.76.
18. **Et sous un autre rapport : gloire-humilité. Voir l'étude de ces carrés dans R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 272 s. : Luc, et p. 341-356 : Matthieu.**

ou, plus précisément, renouvellement perpétuel des générations et permanence dynastique [19].

Il est très remarquable que Matthieu et Luc concordent ainsi sur le plus fondamental et le plus inaccessible de la foi (transcendance du Christ, naissance virginale) dans la plus complète diversité des sources, des épisodes, d'une part, des concepts et modes de pensée, d'autre part. C'est un cas remarquable de cette *concordantia discordantium* (accord et convergence des différences, qui sont le test majeur de la critique des témoignages). Matthieu le Juif et Luc le païen s'enracinent avec fidélité dans la même tradition biblique et y intègrent de manière identique et nécessaire la Révélation du Christ : une Révélation inattendue, car la transcendance de l'événement attendu prenait des dimensions inconcevables et déconcertantes. La vérité du Messie s'identifiait avec la venue eschatologique de Dieu même, promise aussi par les prophètes. Et pourtant, il venait dans l'obscurité et l'humilité que signifient la nuit, la crèche, et « Nazareth en Galilée ». Ces mêmes données (transcendance et pauvreté) sont également, quoique différemment, assumées par Matthieu et Luc.

Le plus étonnant, c'est la convergence de ces deux Evangiles sur la Conception virginale. Malgré l'extrême diversité de leurs sources, méthodes, procédures, cultures et concepts, ils expriment cette nouveauté, sans stéréotype, en référence à la même réalité concrète et mystérieuse dont ils ont admirablement livré le sens, méconnu depuis lors.

Ils n'enseignent pas seulement que Jésus n'est pas né de Joseph, mais tous deux réfèrent sa génération humaine à l'Esprit Saint. Ils l'expriment en termes différents :

- L'Esprit est venu sur (au-dessus de) Marie comme la nuée, signe de la présence de Dieu dans l'Arche d'Alliance, selon *Lc 1*, 35, écho de *Ex 40*, 35.
- Il est situé comme une mystérieuse origine. Jésus est *de* Marie et *de* l'Esprit Saint (préposition *ek*, marquant l'origine : *Mt 1*, 16. 18 et 20).

Par des biais différents, tous deux s'écartent ainsi radicalement des modèles théogamiques ambiants.

Ils ne réfèrent point la Conception virginale au PÈRE, comme il eût paru obvie pour manifester que Jésus est le *Fils* de Dieu. Matthieu prend même soin de ne point qualifier Jésus comme tel en cet endroit (*Mt 1*, 16-25). Il attendra le chapitre *2* pour appeler Jésus *Fils de Dieu* (*Mt 2*, 15, actualisant *Os 11*, 1). Il évite de faire de Dieu le Père l'engendrant humain de Jésus Christ. La généalogie manifeste avec une puissante évidence que Joseph n'a pas engendré Jésus ; elle affirme néanmoins que le Christ a été « en-

19. *Ibid.*, p. 343-356.

gendré » (*2, 7*), mais au passif, pour éviter de faire proprement du Dieu transcendant l'engendrant. Ce non-dit contribue à manifester la transcendance du Mystère. Matthieu ne le ramène pas aux anthropomorphismes élémentaires que trop d'exégètes lui attribuent [20].

Matthieu, comme Luc, évite de décrire ou même de signifier *le mécanisme* de cette conception, ou même la causalité de Dieu. Ils ne font pas formellement de Dieu le substitut du père humain. Luc en fait le garant de la transcendance du Christ, identifié à Dieu habitant l'Arche d'Alliance (réemploi d'*Ex 40*, 45 en *Lc 1*, 35 [21]). Matthieu recourt à la formule *Dieu avec nous*, qui est le premier et le dernier mot de sa christologie, avec une inclusion, lourde de sens, entre *1*, 24 : *Dieu-avec-nous* et *28*, 20 : *Je suis avec vous à jamais.*

Matthieu et Luc se gardent l'un et l'autre de faire de Marie une épouse de Dieu, comme le fera tardivement une symbolique moins heureuse, qui eût été catastrophique aux origines, où le substrat culturel créait les plus graves risques d'équivoque [22]. Ils prennent toutes leurs distances à l'égard des théogamies ambiantes (ces mariages érotiques de dieux avec des déesses ou créatures féminines).

C'est pourquoi Matthieu et Luc réfèrent le Mystère de l'origine du Christ, non pas au Père : terme masculin, mais à *l'Esprit Saint* : terme *féminin* en hébreu (*ruah*), neutre en grec. Luc y associe une référence à la *dynamis* (puissance) : terme *féminin* en grec, ce qui contribue à écarter toute image d'un mariage de Marie avec Dieu. La référence à l'Esprit Saint suggère tout autre chose : que Dieu, Cause première et transcendante, éveille, de l'intérieur, Marie à sa capacité d'être Mère et, en l'espèce, Mère de Dieu, ce qui est tout à fait bouleversant et indicible.

20. Voir ci-dessous, note 23, sur Pannenberg.

21. R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 66-76.

22. Il ne s'agit pas de critiquer les saints qui ont appelé Marie « épouse de l'Esprit Saint », de François d'Assise et autres auteurs médiévaux à Grignion de Montfort et, dans son sillage, saint Maximilien Kolbe et Jean-Paul II. Mais il importe de bien saisir en quel sens fort limité l'expression a pu être employée. Elle a été choisie, sur un mode poétique, pour exprimer une relation de l'ordre de l'amour (et non de la fécondation). Si le titre de *sponsa* est donné assez fréquemment à la Vierge (plus de 250 fois dans le recueil de titres collationnés (des origines au XVIe siècle) par Ippolito MARRACCI (*Polyanthea mariana*, 1685, édit. BOURASSÉ, 10, 306-320), ce vocable, qui fut tout d'abord appliqué à toute âme chrétenne selon saint Paul, est surtout référé à Dieu en général, dans ce même sens, beaucoup plus rarement et tardivement au Père, au Fils, à l'Esprit Saint, à la Trinité, mais aussi à Joseph et aux hommes (jusqu'à des mystiques qui se tenaient pour époux de Marie). L'image est exploitée en tous sens, souvent en marge de la rigueur dogmatique.

Il était impossible d'exprimer un tel Mystère dans un monothéisme univoque. On ne pouvait pas dire (et on ne saurait dire, aujourd'hui encore) que « Marie engendra Yahvé » ! — car ce Nom exprime la Transcendance même. Ainsi la Révélation s'inscrit dans le développement, depuis longtemps en marche dans la Bible, de la Révélation trinitaire, dont *Lc 1*, 35 est une étape et un témoin significatif, quoiqu'incomplètement explicite.

Le Dieu de la Bible (le Père) garde toute sa transcendance, exprimée par l'image de la hauteur (« la puissance du Très-Haut [le Père] te couvrira de son ombre », comme la nuée couvrait l'Arche d'Alliance). L'engendrement du « Fils de Dieu » dans le sein de Marie, où il reçoit le qualificatif propre à Dieu, « seul *Saint* » (*1*, 35b), vient incarner la présence de la Gloire de Dieu dans l'Arche d'Alliance. La mention de l'Esprit Saint, en premier, est remarquable : il est situé en position de transcendance (« L'Esprit Saint viendra sur toi »), mais la Bible le faisait déjà connaître comme Principe immanent de l'inspiration des prophètes et de la nouvelle création (*Is 11*, 2 ; *42*, 1 ; etc. ; *Ez 36*, 26 ; *37*, 14 ; *39*, 29). La formule révélée dont Luc est le témoin fidèle et inspiré évite ainsi tous les pièges par une formulation admirable.

Ceux qui veulent analyser les Evangiles de l'enfance en dehors de la foi, avec l'illusion que ce serait plus « scientifique », arrivent curieusement à les caricaturer en les assimilant à des modèles ambiants qui leur sont tout à fait étrangers. Il est curieux de voir l'illusion commune sur les Evangiles de l'enfance gagner des hommes aussi éminents que Pannenberg [23]. Ce théologien, qui a tellement mieux parlé de la Résurrection, attribue à *Mt 1* et *Lc 1* l'idée naïve que Jésus est Fils de Dieu parce que né biologiquement de Dieu. Cette divinisation mythologique du Christ serait en contradiction avec la théologie de la préexistence : ce qui cumule la médiocrité chez ces deux évangélistes et la contradiction entre eux et avec Jean l'évangéliste, dont le Prologue prolonge et réemploie pourtant les termes de *Lc 1-2* [24]. Quand une vue dite scientifique tente de comprendre ces Evangiles en dehors de la lumière de foi, elle aboutit d'étrange façon à y trouver quantité d'inexactitudes (*inaccuracies*, comme répète R.E. Brown), incohérences ou contradictions. Si on

23. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie* (trad.), Paris, Cerf, 1971, p. 171-183. Il va jusqu'à critiquer Barth qui a bien perçu que la Conception virginale était un *signe* du Mystère de l'Incarnation (Barth sombrerait ici dans la « mariologie romaine », p. 174-175). « Il est très étonnant que W. Pannenberg interprète ce qu'il appelle ' la légende de la naissance virginale ' en un sens selon lequel Jésus est seulement devenu Fils de Dieu lorsque Marie a conçu », note justement B. SESBOÜÉ, *Jésus*, Paris, Desclée, 1982, p. 87-89 et 91, note 39 .

24. Sur la dépendance du Prologue de *Jn 1*, 1-18 à l'égard de *Lc 1-2*, cf. R. LAURENTIN, *op. cit.*, p. 41, 424 s., 480 s.

les lit, au contraire, dans la lumière même de foi, en laquelle ils ont été écrits, on perçoit leur stupéfiante et géniale cohérence dans l'intégrité même de leur visée. La Bonne Nouvelle de Noël n'est autre que la Bonne Nouvelle de l'Evangile : le Fils de Dieu transcendant se manifeste dans l'humble vérité de son existence humaine.

III. — L'EXPÉRIENCE INSPIRATRICE

On ne saurait trop souligner à quel point les Evangiles de l'enfance selon *Mt 1-2* et *Lc 1-2* contraignent à un dépassement des perspectives et cadres ordinaires élaborés par chacune des méthodes scientifiques d'étude des textes. Et cela tient précisément au fait que la nouveauté de l'Evangile obligeait les évangélistes eux-mêmes à trouver des modes d'expression nouveaux pour exprimer, à partir de formes en partie anciennes, mais désormais insuffisantes, ce qui n'avait jamais été perçu ni exprimé jusque-là.

Pourtant, ces dépassements, qui obligent à élargir et perfectionner les procédures ordinaires, ne contestent pas les méthodes, mais en élargissent seulement les possibilités à l'intérieur de leur rigueur propre.

La difficulté majeure, pour l'intelligence des Evangiles de Noël (comme d'ailleurs pour le reste de l'Evangile), c'est que la recherche scientifique en exégèse est nécessairement sectorielle. On ne peut pratiquer qu'*une méthode* à la fois. Mélanges et interférences dénatureraient leur spécificité limitée. Et il n'existe pas de « super-point de vue » qui permette d'intégrer les conclusions des diverses méthodes dans un « super-modèle ». Nous n'avons pas accès au point de vue d'un observateur absolu : au point de vue de Dieu lui-même. Toute science reste dans une relativité qui lui est congénitale. Ainsi la valeur et l'efficience des méthodes exégétiques tiennent à leur limitation même.

Les possibilités de synthèse (d'accès au point de vue de Dieu, qui est l'ambition même de la théo-logie) sont modestes. Elles consistent à *conjuguer* ces méthodes : à en évaluer les corrélations et convergences, mais aussi, plus radicalement, à saisir l'expérience inspiratrice qui explique à la fois la cohérence étonnante de ces Evangiles, leur convergence avec toute la Révélation et les dépassements auxquels ils ont accédé en bousculant les schémas préétablis. C'est à cela que s'attache la conclusion du livre sur *Les Evangiles de l'enfance*.

Ces Evangiles procèdent d'expériences fort différentes, à bien des titres : Matthieu est un Juif et Luc un Grec. Ils sont venus

d'horizons très différents et vivent leur christianisme dans des conditions très différentes.

Matthieu est un prédicateur persécuté, muselé par les premières répressions de la synagogue, et cela lui donne une vue très noire sur Jérusalem, qui semble se chagriner avec Hérode d'apprendre la venue du Messie (*2*, 3) [25].

Luc est un païen converti d'Antioche, l'Eglise la plus charismatique du christianisme primitif (*Ac 13*, 1 ss ; etc.). Il a cherché selon son expérience spirituelle propre ce qu'a été le don de l'Esprit Saint (déjà à l'œuvre chez les prophètes), dans l'enfance du Christ et la première éclosion des charismes : prophéties d'Elisabeth, de Marie et de Zacharie, en *Lc 1*, de Siméon en *2*, 27-35, sans oublier la prophétesse Anne.

Ce n'est pas le lieu de détailler à nouveau cette perspective. Elle explique comment deux hommes aussi différents par leur culture et leur insertion sont parvenus, de l'intérieur, à force d'honnêteté historique et théologique, à converger sur toutes les données essentielles de *l'histoire* et de la *théologie* : la relation de Jésus à Marie, sa Mère, à Joseph, son père adoptif, à Bethléem et à Nazareth, ainsi qu'aux pouvoirs de ce monde (Hérode en *Mt 2*, 3-22 et *Lc 1*, 5), enfin le Mystère de cette naissance, qui ne relève pas de la chair et du sang, mais de l'Esprit Saint (*Mt 1*, 18-20 et *Lc 1*, 35), selon des schèmes nouveaux, étrangers aux idées reçues. Enfin, ce don définitif de Dieu se réalise dans la faiblesse, la pauvreté, l'humilité. Si la « Gloire » est mentionnée en *Lc 2*, 9 et 32, c'est aux bergers qu'elle apparaît, dans les champs où ils reçoivent l'annonce : « La Gloire du Seigneur les enveloppa de sa lumière » (*Lc 2*, 9), mais ils ne la retrouveront pas à la crèche, où « le signe » sans gloire est seulement un bébé muet dans une mangeoire d'animaux (*2*, 12 et 16).

Ici l'observation exégétique n'est point gratifiée par des preuves matérielles et rigoureusement circonscrites, mais par une lumière : celle qui inspira les évangélistes, qui habitait leur communauté, et qui nous habite, aujourd'hui encore. Nous pouvons « reconnaître » le sens des Evangiles dans la mesure où nous sommes habités par cette lumière, comme nous pouvons reconnaître un paysage dans la mesure où le soleil, la lune ou quelque projecteur l'éclaire. Cette lumière, c'est celle de la foi. Il ne s'agit pas ici de la foi à son niveau abstrait, dogmatique, systématique, intellectualisée, mais de la foi vivante : cette connaturalité avec le Christ, qui permet de le reconnaître, ne se laisse pas dérouter, mais seulement stimuler par les paradoxes déroutants de la venue du Christ. C'est bien cette

25. *Ibid.*, p. 325, 537 s.

expérience de foi qu'exprime *1 Jn 5*, 10 en disant que nous croyons grâce au « témoignage de Dieu en nous ». Ce don n'est pas une science infuse, mais une lumière qui éclaire les données et le jugement à exercer sur elles : ici l'enfance du Christ et les textes la concernant (y compris les textes d'Ancien Testament), qui prennent un sens dans cette nouveauté du don de Dieu.

Matthieu et Luc ont assumé, comme les autres évangélistes, le scandale fondamental et patent de la Passion et Résurrection du Christ : pour le Messie Sauveur, rien de plus déroutant que la Croix, la plus abjecte des humiliations, suivie de la plus invérifiable des glorifications : non perçue par ses ennemis. Matthieu et Luc ont assumé, avec une vérité admirable, cette donnée abrupte d'où leur foi avait jailli dangereusement : cette foi qui a fondé les communautés chrétiennes primitives. Nous retrouvons ici ces communautés dans lesquelles et pour lesquelles Matthieu et Luc ont écrit.

Ce qui est propre à ces deux évangélistes, c'est qu'ils ont osé affronter concrètement (et pas seulement abstraitement comme *Jn 1*, 13-14) l'origine humaine du Christ. C'était là un autre scandale : l'obscurité humiliée de l'enfance, dépouillée des gloires davidiques ou autres qu'on attendait. Matthieu en discerne surtout le côté persécuté : Jésus « pris » (transféré) comme un objet (*Mt 2*, 13. 14. 20. 21) et soustrait providentiellement aux forces de mort déjà braquées sur son enfance (*Mt 2*). Luc manifeste ouvertement son étrange pauvreté : l'enfance à Nazareth (dont on disait qu' « il ne pouvait rien sortir de bon » : *Jn 1*, 47), en Galilée (dont on disait qu'un prophète ne pouvait venir : *Jn 7*, 41. 42. 52), la naissance sans logis, dans une mangeoire d'animaux (*2*, 1-15) emmailloté et couché (*keimenon* : *2*, 12 et 17) comme il le sera plus tard au tombeau (*Lc 23*, 53). Si le bébé amené au temple est reconnu par Siméon comme « Seigneur » transcendant (*Lc 2*, 22. 35 ; cf. *2*, 11) : « Lumière et Gloire de son peuple Israël » (*2*, 32), c'est sans éclat que la venue de cette Gloire cachée, emmaillotée, accomplit virtuellement la purification, la plénitude (*2*, 21), la « Consolation d'Israël » (*2*, 25) et la « Rédemption de Jérusalem » (*2*, 38), la venue du Seigneur en son Temple (*Ml 3*, 1 ss réemployé tout au long de *Lc 1-2*). Et les parents font pour cet enfant l'offrande des pauvres (*2*, 24-25), comme l'a souligné le Concile (*Lumen Gentium*, ch. 8, n. 57).

Dans l'enfance comme dans la Passion, c'est le scandale évangélique le plus essentiel que Matthieu et Luc assument, surmontent, osent exprimer. Ils le font en dépassant cette frustration contre laquelle les disciples de Jésus avaient longtemps regimbé, quand il

leur annonçait sa Passion. Ils le font dans une expérience de foi qui est la nôtre aujourd'hui encore.

Les chrétiens de l'*Eglise du silence* éprouveront des affinités plus particulières avec Matthieu : le prédicateur entravé. C'est bien cela qu'ils vivent. Les chrétiens des communautés charismatiques (en plein essor d'approfondissement et d'évangélisation) trouveront des affinités particulières en Luc, attentif à percevoir le don initial de l'Esprit dans la venue même du Christ et la première éclosion des charismes, prophétiques et autres, au début de son enfance (*Lc 1, 38-56, 67-69 ; 2, 32-35, 36-39*).

Mais au-delà de ces perceptions particulières à chaque évangéliste, l'essentiel leur est commun : la reconnaissance du Christ dans son humilité même : scandale pour les Juifs, folie pour les païens, Sagesse bouleversante de Dieu. C'est la vie divine qui découle de là, car le Christ est don et lumière avant d'être l'objet d'un enseignement dogmatique.

A la différence d'une exégèse pseudo-scientifique, imbue des présupposés de divers systèmes philosophiques, l'exégèse authentique n'interprète pas l'Ecriture à partir d'idéologies, de systèmes ou même de dogmes préétablis, qui n'ont point à interférer avec les méthodes scientifiques, mais elle garde les yeux ouverts dans la lumière de foi, sans laquelle l'Evangile, écrit dans la foi, serait imperceptible comme un tableau de maître qu'on regarderait dans l'obscurité.

Pour Matthieu comme pour Luc, ce petit enfant, né de Marie, n'est pas seulement le Messie, le Sauveur, il est déjà le Seigneur (*Lc 1*, 43 et 2, 11), Dieu avec nous (*Mt 1*, 23), Lumière et Gloire (*Lc 2*, 32). Il est Fils de Dieu, non depuis qu'il est né d'une Vierge, mais depuis toujours. Et pourtant, il vient, non dans le fracas de la gloire humaine qui brille aux yeux des hommes, mais dans l'humilité, la pauvreté, le secret dont la nuit de Noël est le symbole. Puissions-nous en mieux saisir la lumière !

F. 91004 Evry Cedex René LAURENTIN
La Solitude, Grand-Bourg
B.P. 101